Germ. g. 225m

Conservat

Des Grafen

H. W. A. von Kalckreuth

Widerlegung

jenes

Schreibens und Urtheilens,

wovon

die Schrift des Herrn von Stourdza

nur

eine einzelne, vorübergehende Erscheinung ist.

Mnd. Jm.

Germ. g. 225m

Kalckreuth

Des Grafen
H. W. A. von Kalckreuth
gründliche,
allgemeine und vorläufige
Widerlegung
jenes
gesammten Schreibens und Urtheilens,
wovon
die Schrift des Herrn von Stourdza
nur
eine einzelne, vorübergehende Erscheinung ist.

Leipzig,
bei Carl Andrä.
1819.

Bayerische Staatsbibliothek München

— Ce qu'ils diront dans toute l'éternité je contredis. —

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Herr v. Stourdza hat für gut gefunden, über den gegenwärtigen Zustand von Deutschland eine Denkschrift bekannt zu machen, die ich nur aus deren öffentlichen Würdigung durch den Hrn. Professor Krug in Leipzig kenne, und auch auf keine nähere Weise kennen zu lernen wünsche. Da Hr. v. Stourdza versichert, daß seine Bemerkungen wohlgemeint seyen, d. h. für uns nur die Absicht haben, nützlich zu werden, so muß es ihm, wie uns dünkt, sehr gleichgültig scheinen, ob seine Denkschrift unmittelbar dadurch, daß man sie liest, oder mittelbar dadurch, daß man sie nicht liest, ihren Zweck erreiche. Immer in der Voraussetzung seines Wohlmeinens muß uns der Verfasser der Denkschrift vielmehr Dank wissen, daß wir alle Mittel und Wege aufsuchen, wie ein Geistes-Produkt in der Welt Nutzen stiften könne, theils daß man ein Buch lese und

lobe, theils daß man es lese und bestreite, theils daß man es gar nicht einmal lese, sondern nur als äußere Veranlassung benutze. Was uns aber bestimmt hat, uns für diese letzte Art der Benuzzung zu erklären, darüber sind wir nicht sowohl dem Verfasser der Denkschrift, der in jedem Fall seinen endlichen Zweck vollkommen erreicht zu haben scheint, sondern vielmehr unsern eignen Landsleuten einige Rechenschaft schuldig.

Wir gehören — wenn es uns denn erlaubt seyn soll, einmal von uns selbst zu sprechen — weder zu der Sekte der lesenden, noch zu der der nicht lesenden Philosophen, sondern treiben unser Wesen viel einfacher und auf sehr menschliche Weise. Vorgerückt an reiferen Jahren, und aus vielfacher Erfahrung haben wir uns eine ganz eigene Schriftsteller-Physiognomik festgestellt, dergestalt, daß wir oft nur den Titel eines Buches zu sehen, bisweilen auch wohl einen Satz, eine einzelne Seite in irgend einer Schrift zu lesen brauchen, um sogleich nicht immer ex unguibus leonem, sondern vielmehr, wie von einer einzigen Faser die Holzart vollkommen zu erkennen vermögen, aus der das Ganze besteht, und darnach ihren Gebrauch oder Verbrauch, für uns, mehr

als muthmaßlich, beinah apodiktisch, zu bestimmen. Gleich einem sehr geübten Prätor wissen wir gar bald, ohne langes Bedenken, aus allen Reden pro divinatione den besten Sachführer heraus zu wählen, nehmen aber selten, wenn die Sache an sich schwankend ist, mehr Antheil an derselben, als eben etwa unsere Pflicht gegen Staat und Menschheit erfordert.

Damit nun aber eine so schöne, auf feste Regeln gebaute Kunst, als unsere, nur langsam und spät in Jahren erworbene, Schriftsteller-Physiognomik in der That ist, nicht ganz verloren gehe, sondern hierüber auch einmal ein verständiges Wort an das große lesende Publikum gelange, so wollen wir zum Frommen und Vergnügen unsers Lesers die ersten Grundsätze derselben hier kürzlich angeben.

Alles, was in der Welt geschrieben wird, — und was wird nicht alles geschrieben? — ist entweder praktisch schlechtweg, oder bezüglich praktisch, und als letzteres entweder bezüglich auf das Individuum, oder auf das Objekt. Diese zweimalige Theilung ist nicht schwer zu merken. Das Praktische schlechtweg ist nun ferner entwe-

der Kunstidee, oder Naturidee, und zwar solchergestalt, daß Hervorbringungen, welche die Kunstidee belebt, uns ansprechen wegen der schönen Natur, Schöpfungen aber, welche die Naturidee hervorrief, uns anziehen wegen der Freiheit des Geistes.

Wir kommen auf das bezüglich Praktische. Es ist, wie wir gesagt haben, entweder bezüglich auf das Individuum, oder auf das Objekt. Das Praktische, als bezüglich auf das Objekt, beschäftigt sich mit reinen, vor allen Nebenverstellungen gesicherten, unter sich in Uebereinstimmung gebrachten Beobachtungen, nach einer gegebenen, äußern Materie. Dieses Praktische bedarf nicht der unmittelbaren Freiheit des Geistes, wenigstens nicht zu seinem Leben und Thun; daher dann auch Jeder von uns Verstandes-Produkte der Art, nur für kundige oder lernbegierige Leser bestimmt, zu seiner beliebigen Ausbildung gebrauchen kann und wird. Das Praktische, bezüglich auf das Individuum, ist aber von einer ganz andern Beschaffenheit. Es ist ihm keine äußere Materie, Erfüllung der Zeit und des Raumes, keine gemeinsame Weltanschauung geworden, sondern nur eine innere Materie, die Möglichkeit zu einer Thatsache

im Bewußtseyn. Diese innere Materie ist das thätige Individuum selbst, sich äußernd, der Aeußerung nach, frei, indeß in Folge der ihm zur Zeit unsichtbaren Erscheinungs-Gesetze. Ich will die Sache sogleich durch ein Beispiel erläutern. Als Kapitän Cook einst, ich weiß nicht mehr wo? landete, und die Mannschaft ausgegangen war, das Land zu besichtigen, kam ein Matrose, der sich zufällig verirrt hatte, äußerst erschrocken zurück, und behauptete, den Teufel gesehen zu haben. Der sehr verständige Kapitän erwiderte ihm: daß du den Teufel gesehen hast, daran zweifle ich gar nicht; es frägt sich nur unter welcher Gestalt? Just wie man ihn bei uns in England abmahlt, sagte der Matrose; aber ich habe ihn nur kurze Zeit gesehen, denn der Teufel fuhr ins hohe Schilf. — Es wurden dem Matrosen Leute mitgegeben; und so fand es sich denn, als sie das Schilf recht durchsuchten, daß dieser Teufel nichts anders war, als eine ungeheure große Art von Fledermäusen, die allerdings in dieser Vergrößerung abscheulich häßlich und der gewöhnlichen Abbildung des Teufels nicht ganz unähnlich aussahen. —

Das Geschichtchen ist lehrreich. Denn erstlich ist daraus klar, daß, hätte der Matrose nicht an einen sichtbaren, materiellen Teúfel geglaubt, er ihn nie in der Fledermaus hätte erblicken können. Zweitens, hätte er selbst den Teufel bei sich zu Hause nicht früher schon abgemahlt gesehen, so würde er immer nichts anders, als ein ihm unbekanntes, ekelhaftes, scheußliches Thier entdeckt haben; aber an den Teufel hätte seine Seele dabei nicht gedacht.

Wir schließen daher, es muß stets bei dem, auf das Individuum sich beziehenden, Praktischen, oder kürzer bei dem praktischen Urtheil, ein ursprüngliches Faktum des Bewußtseyns, hier in dem angeführten Beispiel der Glaube an den materiellen Teufel, vorhergehen, ehe überhaupt etwas als wirklich und daseyend entdeckt werden kann. Ein solches unbedingt erforderliches, ursprüngliches Faktum ist nun aber keinesweges ein gemeinsames für alle Menschen ohne Unterschied, sondern vielmehr ein höchst individuelles; folglich läßt sich — so viel sehen wir jetzt — bei Aeußerungen des praktischen Urtheils nichts allgemeines, für Jedermann gleich Wirkliches festsetzen.

Aber wir gehen nun in unserm Schließen weiter. Wir haben, um uns vorerst nur faßlich auszudrücken, diesen nothwendig vorhergehenden Glauben, oder dieses ursprüngliche Faktum, als sich vorfindend im Bewußtseyn, angegeben. Dies ist aber unmöglich. Es gibt keinen Glauben im Bewußtseyn, ohne nicht zugleich zu seyn ein Glaube an Etwas, ein Glaube unter einer gewissen Gestalt. Eben an der Gestalt nur, nicht an der That schlechtweg, entsteht das Bewußtseyn. Aus diesem Grunde muß dann bei allen praktischen Urtheilen, neben und bei dem ursprünglichen Faktum, bei dem Glauben noch eine Gestalt hinzukommen, damit der Glaube sich nur eben also äußern könne. Ist nun diese Gestalt des Glaubens eine individuelle, eine ruhende, (in dem angeführten Beispiel das gemahlte Vorbild des Teufels) so prüfen wir mit Recht allen Glauben nur an seiner Gestalt, als dem einzig Sichtbaren, das ursprüngliche Faktum, d. i. diese oder jene, bei diesem oder jenem sich vorfindende, Wirklichkeit, bezweifeln wir ganz und gar nicht — da sagen wir vielmehr wie unser berühmter Seemann: daß du den Teufel gesehen hast, das ist gewiß! — wir untersuchen nur die Gestalt,

wie sie in ihrer Einheit und Rundung vor allen übrigen Gestalten sich auszeichnet. Es gibt nämlich bei Niemanden eine bestimmte Wirklichkeit, ohne daß das Individuum, welches diese Wirklichkeit entdeckt zu haben vorgibt, sich nicht selbst dabei verriethe als das, was es ist. Die Rolle, die das Individuum, bewußt oder unbewußt, bei dieser Wirklichkeit spielt, wie es sich zu dieser Wirklichkeit verhält, ist das eigentlich Praktische, die besondere Gestalt desselben. Also

1) Entweder das Individuum tadelt bloß diese bestimmt für wahr gehaltene Wirklichkeit, ohne im geringsten etwas von dem Seinigen herzugeben, um dem Uebel abzuhelfen. So erinnere ich mich z. B. daß Descartes bei Gelegenheit, wie er von Holland spricht, versichert, die Menschen durchaus nicht leiden zu können, welche immer die Regierung tadeln. Warum? Der Grund ist leicht zu errathen. Gesetzt; ein Reisender hat ein Rad an seinem Wagen zerbrochen, und muß sich nun vorerst mit einer elenden Schleife behelfen, um nur fortzukommen. Ein Vorübergehender lacht über die Schleife, wie schlecht sie angebunden sey, wie kurze Zeit

sie nur noch halten könne. Freund! sagt ihm der indeß unwillig gewordene Reisende, entweder tritt hinzu, und befestige die Schleife besser, oder vermagst du es nicht, so verschone mich wenigstens mit deinem Tadel.

2) Oder, das Individuum, verloren in der Beschauung dieser seiner Wirklichkeit, baut bloß in dieser Wirklichkeit fort. So leben z. B. die auf sich nur beschränkten Philologen und Kunstliebhaber noch immer, ihrer geistigen Chronologie nach, vor der Geburt Christi. Sie hängen, nach der ihnen mehr oder weniger klar gewordenen Kunstidee, noch immer an der schönen Natur, folglich an den Hervorbringungen der Alten, und lassen neben diesen nichts gelten; genau, als wenn das Neuere nicht nach einem ganz andern kritischen Prinzip, nach der Naturidee, nach der Freiheit des Geistes, zu beurtheilen wäre.

3) Oder zuletzt das Individuum kämpft dieser ihm erscheinenden Wirklichkeit entgegen, und möchte sich gern mit der gesammten Welt gegen diese Wirklichkeit verbinden. Zu diesem letztern Praktischen, bezüglich auf das Individuum, rechne

ich das Treiben aller solcher heutigen Politiker, die irgend eine, durch sie bestimmte, Wirklichkeit gegen eine andere, und, ihrer Meinung nach, bessere, eintauschen möchten. Diese leichte Speculation auf ein todtes Speculative pflegt man auch im gemeinen Leben Rathschläge zu nennen. Also die Politiker geben Rathschläge, mattherzige Erinnerungen aus dem beengten Kreise ihres Seyns, leere Wünsche aus einer Welt, von der man nicht scheiden will, für eine Welt, die sich, troß alles Entgegenstemmens, dennoch gestalten will und wird; — folglich müssen die Sachen immer anders ausschlagen, als diese Politiker dachten, und was sie haben wollen, gelingt nie, oder es ist, als bloße Verlängerung ihres nichtigen Daseyns, schon abgethan, schon gelungen, nur sie gewahren es nicht.

Wahre Rathschläge kündigen sich nur also an, daß sie immer einem höhern Leben entkeimen, daß sie sich in dem sinnlichen Leben nie gründen und festsetzen, daß sie keine Spur von Eitelkeit, von Ehrgeiz, von Narrheit aller Art, sie entspringe aus Habsucht oder Stolz, — nichts von allem dem an sich tragen.

Dieses wären, unsers Bedünkens, nun die allgemeinsten Andeutungen unserer Schriftsteller-Physiognomik. Der Werke, worin die Naturidee herrschend ist, worin die absolute Freiheit des Geistes sich verklärt, gibt es nur äußerst wenige; sie gehören alle, sammt und sonders, die da sind, in die neuere Zeit. Von diesen Werken sind einige, to whom, wie S. Johnson sich einmal ausdrückt, I give all my nights and days. Was uns aber von glänzenden Beweisen der abrundenden Kunstidee vorliegt, ist alt, und gehört zu dem Alterthum. Hierüber kann gar kein Zweifel statt finden. Bei ihrer Unfreiheit des Geistes hatten die Heiden ein ganz anderes Ziel, als die Christen. Erstere sahen bloß auf innere und äußere Einheit irgend einer Natur, also auf Uebereinstimmung, Schönheit, Abrundung; letzteren aber, den Christen, ist nur eine einzige mögliche Natur, nämlich die autonomische Natur der Freiheit des Geistes. Diese Idee der Natur, zwar entbehrend, wo sie durchgreift, der schönen Ruhe wahrer alterthümlicher Werke, ist indessen eben so anziehend durch das in sich klare und bewußte Fortstreben des freien Geistes, wie er um diese einzige wahre Natur ringt. Je an-

schaulicher nun diese Idee wirksam wird, in Kunstwerken auch der neuen Zeit, desto höher ist ihr eigenthümlicher Werth; wo aber diese Idee selbst als kritisches Prinzip ganz verkannt wird, daselbst ist sich freilich wenig Raths zu holen.

Es sind leere Tändeleien, die zwischen zwei Zeiten schweben. Gleich unbedeutenden Bindungswörtchen dienen sie bloß dazu, den äußern Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen zu erhalten.

Dieses tändelnde Praktische, als bezüglich auf das Individuum, haben wir charakterisirt. Auf die, welche nur tadeln und gar nicht rathen, brauchen wir in unserer Physiognomik des wahren Praktischen gar nicht Rücksicht zu nehmen. Erzeugnisse der Art gleichen den Alltags-Gesichtern, deren nie endende Menge uns zuweilen langweilig werden kann; jedoch ist auch hierin eine gewisse Regelmäßigkeit bemerkbar. Da eine scheinbare Naturträgheit hier sichtbar wird, so bekommen solche Erzeugnisse der Tadelsucht eine Einförmigkeit über die ganze civilisirte Welt. Worüber man in dem einen Lande klagt, darüber klagt man auch in dem andern; und alle diese Klagen haben ihren guten Grund, nicht

sowohl in Rücksicht des Gegenstandes, als vielmehr der Art und Weise, unter welcher heut zu Tage der Gegenstand sich zeigt. Dies deutet offenbar auf ein Heranrücken einer andern Zeit, und auf ein in dieser Zeit waltendes, neues Prinzip. Wer daher zu seiner eigenen Aufklärung solcher Beobachtungen noch bedarf, derjenige mag sie aus dem einförmigen Palniodien der mehrsten Flugschriften sammeln. Um indessen den thätigen Verfassern solcher Flugblätter alle Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen, so müssen wir zugestehen, daß die Tadler, im Allgemeinen, auf richtigerem Wege wandeln, als die Lobpreiser. Was Descartes einst sagte, wie wir angeführt haben, gilt jetzt nicht mehr. Jenes Wort setzt, um richtig zu seyn, unbedingte Liebe zur Wahrheit, Uneigennützigkeit und Partheilosigkeit voraus — wo sie antreffen in gegenwärtiger Zeit? Folglich es ist an der neueren Zeit nur selten etwas anderes zu loben, als wenn diese Zeit begriffen wird, d. i. das Prinzip festgestellt, von welchem aus sie bis jetzt noch beständig getadelt werden muß.

Wer daher loben will, der lobe das Alterthum, denn dieses ist in der That alles Lobes werth; aber dieses hier zu loben, liegt außer

unserem Wege. Auch der Lobredner des Alterthums, wiewohl sie ihre Stelle in unserer Schriftsteller-Physiognomik angewiesen erhalten, wollen wir weiter nicht erwähnen. Gründliche Kenntniß des Alterthums ist nothwendig, als ein äußeres Hülfsmittel, als Einleitung zum Verstehen der neueren Zeit; aber sich in dem Alterthum ganz anzusiedeln und einzunisten, zeigt, bei sonst sehr achtungswerthen Talenten, dennoch eine gewisse Abgelebtheit, wo nicht gar mehr, an.

Es bleiben uns daher von allem Praktischen, bezüglich auf das Individuum, und von allen Individuen wieder, deren besondere Gestalt im Praktischen wir gehörig unterschieden, nur solche Theilnehmer und öffentliche Wortführer übrig, die wir eigens Rathgeber genannt haben. Deren innerstes Streben und Weben wollen wir in den folgenden Blättern aufdecken, gegen sie wollen wir frei und offen in die Schranken treten, wie es einem edlen Manne ziemt, gegen sie ist unser Motto auf dem Titelblatte gerichtet: Ce qu'ils diront dans toute l'éternité, je contredis; diese selbst wollen wir, wofern sie unsere Grundsätze fassen, vorläufig widerlegen, wenigstens ihr ferneres Einwirken unschädlich machen,

indem wir unsern Zeitgenossen beweisen, wo diese hinwollen, da ist nichts als Finsterniß und Grauen. —

Jemand möchte uns fragen: wie kommt denn Herr v. Stourdza dazu, daß seine Schrift, vorzugsweise vor so vielen andern Schriften der Art, die zunächst veranlassende ist? Soll er etwa als einziger Stellvertreter (wie heut zu Tage das Wort Repräsentant fälschlich übersetzt wird), einzig für so Viele von gleicher Denkart gelten? Mit nichten. Betrachteten wir seine Schrift, als hervorstechend, so würden wir es doch wohl über uns gewonnen haben, auch nur — ein Flugblatt, flüchtig zu lesen; aber wir erklären überhaupt, keinen besondern *) Ahitophel (2. Sam. 15. V. 31.) hier im Sinne zu haben, auch unmöglich haben können, weil wir allein schon durch unsere Wissenschaft nicht nur über das ursprüngliche Factum, das in jedem praktischen Urtheil liegt, über das Teufelsehen,

*) Die nichthebräischen Leser — wie einst der R. Michaelis sich ausdrückte — belieben das Wort אֲחִיתֹפֶל im Gesenius nachzuschlagen.

vollkommen im Reinen sind, sondern auch jede besondere Gestalt dieses Erbfeindes in uns, Gott sey gedankt! völlig vernichtet haben. Wie diese Vernichtung nach und nach geschehen, darüber wollen wir unsere Leser belehren. Belehren, sage ich. Ich trete also hier als Docent auf, und nicht als Autor. Wessen halbschlummernde Seele, wessen musikalischer Sinn nur Autoren leiden kann, der höre die reinsten Stimmen der Vorzeit, die neue Zeit kennt nur Docenten; und es ist ein Verstoß gegen die höhere Kritik, den Docenten und Autor zugleich machen zu wollen. Der in sich freie Geist spricht sich aus, aber eben als sprechender ist er unmöglich vollendet; was er spricht, ist nur ein Wort des Lebens für ihn selbst. Die die Worte vernehmen, nehmen sie nur als todte, und so ist denn die ewige Aufgabe für den Geist, dem todt erscheinenden Worte Leben zu verleihen, d. h. dociren. Alles Dociren ist daher ein Uebergang von dem Todten zum Lebenden. Dieser Uebergang kann nun nicht urplötzlich, wie durch ein Wunder, geschehen, sondern nur allmählig, indem der Leser dieses und jenes erst vernehmen muß, bevor er zu einem zweiten und dritten Diesen gelangen kann.

Ein solches einzelne Vernehmen, in Zusammenhang gebracht mit einem Ganzen und in sich Vollständigen, nennt man Kapitel. Wir sehen uns daher veranlaßt, unsern ganzen Vortrag in Kapitel zu theilen.

Kapitel I.

Frage: Wie überhaupt eine Widerlegung a priori möglich sey?

Einer meiner Bekannten, der zufällig mich eben damit beschäftigt fand, diese Zeilen niederzuschreiben, meinte, das gewählte Motto schiene ihm nicht richtig zu seyn. Er stellte sich nämlich di: Sache so vor. Daß Jemand, sobald nur der Gegenstand einer Behauptung, der materielle Inhalt eines Satzes, bekannt sey, in aller Ewigkeit Nein sagen k nne, und der Andere immer Ja, daran zweifelte er nicht. Er kannte die Festigkeit der innern Ueberzeugung. Aber daß man ohne Vorkenntniß des materiellen Theils des Satzes etwas im Voraus auf alle Ewigkeit widerlegen wolle, dies schien meinem Bekannten ganz unbegreiflich. Sonderbar! dachte ich bei mir selbst, wie doch die Menschen so leicht in

die Unendlichkeit hinzuschauen vermögen, sich aber wieder auf die Einheit zusammenzuziehen, d. h. zu reflectiren, dazu gebricht es den Mehresten an Kraft. Das Erste ist die Erscheinung des leeren Anschauens, des Anschauens überhaupt mit Absehen von allem Besonderen des Objects; denn darin liegt der Unendlichkeits-Ausdruck; das Andere aber setzt die Freiheit voraus, von der Handlung, von der That selbst zu abstrahiren, wodurch jede vollzogene That dennoch wieder eine besondere wird.

Ohne die Erlangung dieser Einsicht weiß aber Niemand etwas von der Form überhaupt, und wenn er sich auch dessen rühmt. — Die That, Anschauen überhaupt, die den Unendlichkeits-Ausdruck enthält, ist ja vollzogen, und eben als vollzogen, und weil ich sie vollzogen habe, erscheint mir die Unendlichkeit, und wie? — in Einem Blicke. Aber habe ich denn zugleich auch die Einheit vollzogen, so daß selbige mir nicht nur in ihrer Anwendung Eins, sondern auch und vielmehr als Grund aller Eins erscheine? — Keinesweges. Die Einheit als solche zu vollziehen, was will das bedeuten? Nichts anders, als die Einheit zum Bewußtseyn brin-

gen. Und wie das? Wenn ich ein absolutes Vermögen jedweder Aeußerung desselben schlechtweg entgegenstelle, (denn ein solches Vermögen ist nur schlechtweg, und kann auf keine andere Weise seyn) so muß mir Alles, was da ist, und in aller Ewigkeit seyn kann, nur als Aeußerung des Vermögens schlechtweg erscheinen. Die Reflexion, die wir auch die unmittelbare nennen, ist nun weiter nichts, als dieses Vermögen schlechtweg, welches die ganze Reihe seiner Aeußerungen, das heißt, Sich in jeglicher vorkommenden Aeußerung durchschaut. Wer nur die hier niedergeschriebenen Buchstaben zusammen zu buchstabiren weiß, und ein solches Vermögen schlechtweg, wie es denn nur schlechtweg ist, bestände — das er doch, bei Gott! falls er es nicht anerkennen, doch auch nicht leugnen kann — derjenige muß zugeben, daß, wenn ein solches Vermögen schlechtweg irgendwo bestände, es zugleich rein unwiderlegbar wäre. Denn was sagt das widerlegen? Das heißt aus dem Vorrath bekannter Wahrheiten solche, gemeinschaftlich von beiden Theilen zugestandene, herauszusuchen, und auf sie alles Streitige zurückzubringen. Wer nun keine Wahrheit als bekannt

annimmt, sondern z. B. sogleich fragt: was bedeutet, welcher Akt der Thätigkeit ist Kennen überhaupt? und so auf das Seyn zurückgeht, auf das Seyn schlechtweg, und auf die Vollziehung des Seyns, auf das Wissen des Seyns, auf das Daseyn, ein Solcher ist, so fern er sich nur auf unmittelbare Aeußerungen des absoluten Vermögens beschränkt, durchaus nicht zu widerlegen.

Ich sage unmittelbare Aeußerungen des Vermögens schlechtweg, und was verstehe ich darunter? Allgemeine Anschauungen (gleiche Anschauungen für uns Alle), die, in Folge einer nothwendigen Vollziehung, allgemeine Erscheinung werden, Gesetz des Wissens schlechtweg. Mit dieser Vollziehung, wie sie nothwendig ist, und was das heiße, nothwendig? damit beschäftigt sich die Wissenschaft, und streng genommen, nicht mit jenen allgemeinen Anschauungen. Diese Anschauungen sind nur der Schatten von beweglichen Dingen, die von einem höhern, für die Menge der Menschen unbewußten, Licht beleuchtet werden. Man lese hierüber das schöne Beispiel nach in Platon's Republik zu Anfange des siebenten Dialogs.

Wir kommen zurück auf die unmittelbaren Aeußerungen. Sie haben wir bezeichnet, so gut sie sich etwa in wenig Worten bezeichnen lassen. Es frägt sich nun ferner, was wohl die mittelbaren Aeußerungen des Vermögens, schlechtweg, sind? Nur für ein solches absolutes Vermögen sind die Aeußerungen, von denen wir jetzt sprechen wollen, mittelbare. Der ungebildete Hause hält sie für unmittelbare. Also diese in Wahrheit nur mittelbare Aeußerungen begreifen in sich alles Besondere; folglich zuerst das Besondere an sich; daß Etwas zugleich in der einen Zeit Eins und auch getheilt sey, mit einem Wort, Duplicität. Weiter; das Besondere, die Duplicität,

1) im Vermögen — eingegangen in's Vermögen, das dadurch nur ein mittelbares ist — 2) im Raume, wodurch es einen unendlichen und endlichen Raum gibt; 3) in der Zeit, die dadurch endlich wird.

Wo dieses dreifach Besondere einmal eingetreten ist, oder wo die Menschen sich über dieses nun fortwirkende gesammte Besondere nicht geistig zu erheben vermögen, da gibt es weder eine Widerlegung a priori, noch irgend eine

andere gründliche Widerlegung. Es wäre Tollheit, zu glauben — die keinesweges den Philosophen, sondern den also Glaubenden zur Last gelegt werden muß — daß je ein der Wissenschaft wahrhaft Eingeweihter sich damit abgegeben habe, dieses Besondere vorher zu bestimmen, oder ihm gar im voraus zu widersprechen. Was widerlegt denn also der Philosoph a priori? Einzig das sich den Anschein gebende unmittelbar Praktische; das Praktische, das die Miene annimmt, als sey es unmittelbar, da es denn doch aus einem ganz gemeinen Geiste nur herrührt.

Kapitel II.

Welcher Art diese Widerlegung sey, und auf welche Gegenstände sie sich beziehe?

Welcher Art? — In dem vorigen Kapitel haben wir die Möglichkeit bestimmt angegeben, wie, indem alle Wirklichkeit nur Vollziehung ist, eine Widerlegung a priori vollzogen werden könne. Die aufgeworfene Frage: welcher Art? kann sich demnach nur auf die Form der Widerlegung, auf das Daseyn und die Erscheinung, auf die Widerlegung, als Wissen, beziehen.

Denn die Vollziehung, angeschaut als Vollzogenheit, ist eben Form, und in der Form liegt alles Wissen. Die Wissensform ist aber, daß irgend ein Schema absolut vollzogen werde. Dieses absolute Vollziehen des Schema ist nun das Vollziehen eben selbst an sich, und in seiner Einfachheit. Ferner wird in der Wissensform das Anschauen in sich und durch sich beschrieben. Zuerst als Schema, indem ich das Anschauen absolut setze; dann als vollziehendes Anschauen, als That; drittens dadurch, daß ich das Schema und die Vollziehung desselben getrennt denke. Alles Trennen ist ein Denken, und also führt alles Denken die Duplicität mit sich.

Wer die Wissensform also begreift, d. h. wer die Wissensform in ihrer absoluten Identität, also an sich, erfahren hat, derjenige wird Schein von Wirklichkeit leicht zu unterscheiden wissen. Ich nenne Schein jede mir unbewußte Folge der Form. So ist Schein jede Trennung, denn es ist nichts getrennt, das Schema und die Vollziehung desselben sind identisch eins. Tritt uns daher die Frage in den Weg: welcher Art ist diese Widerlegung a priori? — so können wir ihr nunmehr bestimmt begegnen. Ich

antworte: Die Widerlegung widerlegt alles, was aus der Vorstellung eines Trennens hervorgeht, folglich auch alles Denken, in sofern es, als für sich bestehend, etwas gilt. —

Sollte manchem meiner Leser in dieser Region etwa schwindeln, so mag er indeß mit Ariost auf Flügeln der Phantasie in den Himmeln herumfahren; wir versprechen ihm, ihn zu rechter Zeit auf die Erde wieder herunter zu bringen.

Alles Denken, als für sich bestehend, sagen wir. Also alles Denken, als für sich bestehend, gilt nichts! — Nein! Was gilt denn sonst? Einheit. Ja! Einheit. Kein Denken in der Welt wird je die Einheit hervorbringen, sondern alles Denken setzt die Einheit schon voraus. Mit der Einheit haben wir es aber nur hier zu thun. Was aus der Einheit nur folgt, also der formalen, das alles widerlegen wir, was aber in der Einheit ist und bleibt, das sind die Gegenstände, auf die sich unsere Widerlegung a priori bezieht. —

Da seht ihr nun, Ihr guten Leute, was ihr mit Eurem Denken alles angefangen habt, sogar so viel, daß ihr das Denken über die Phi-

losophie setzen wollt. Wißt ihr, wo Ihr steht? Auf dem Standpuncte des ganz gemeinen Scheins; denn Euer Denken ist nichts als Folge der Form. Die Wissenschaft schwebt über Euren Köpfen. Ihr tummelt Euch hier unten herum, und meint, sie mit im Spiele zu haben, aber sie ist unendlich höher, als ihr ahnet, bleibt unberührt. —

Wie wird aber das Widerlegen in der Ausführung möglich seyn, wenn nicht im Denken, und mit Hülfe des Denkens? — Allerdings im Denken; aber nicht durch das formale, durch das Denken, als bloße Erscheinung; denn das ist eben das an sich bestehende, und was für das an sich bestehende gilt; sondern durch das wirkliche Denken, dem also alles Denken nur dazwischen tretendes Mittel, todtes Werkzeug, ist; durch das wirkliche Denken, welches alles Erscheinungs-Denken aufhebt.

Denkt, was Ihr wollt, und ich mache es Euch zu Schanden. Denkt Ihr Etwas, so ist es als seyend in der Trennung. Wo ist denn doch seine andere Hälfte? Läßt sich denn aber die Wissenschaft denken? Nein? Läßt sich denn aber die Kunst denken? Nein! Läßt sich denn

endlich das Denken selbst denken? Nein! gewiß nicht.

So hätten wir demnach drei Gegenstände, die sich alle nicht denken lassen. Und so wollen wir denn auch diese Gegenstände einzeln durchgehen, denn diese eben sind es, auf die sich unsere Widerlegung a priori bezieht.

Kapitel III.

Schärfere Bezeichnung der Gegenstände für die Widerlegung a priori.

Allgemein haben wir zu Ende des vorigen Kapitels die drei Gegenstände schon angedeutet, womit sich eine Widerlegung a priori nur beschäftigen kann.

Das Erste ist die Wissenschaft; und es fragt sich zuvörderst, was ist Wissenschaft? Die Frage: was? liegt aber offenbar im Denken, sie verlangt ein anderes, bekannteres Substitut für das Unbekannte zur Zeit, Wissenschaft. So dürfen wir also nicht fragen, denn außer dem Denken soll ja doch die Wissenschaft seyn. Wir können nur fragen: wie? ist Wissenschaft, d. h. wir können eine Exposition davon geben. Und was

bedeutet das: eine Exposition eines Begriffs? Das will so viel sagen: So mußt du es machen, um diesen Begriff zu haben: und machst du es nicht also, so hast du ihn in alle Ewigkeit nicht. — Aber, lieber Gott! wird mir Jemand einreden: ich habe doch auch meine gesunden Verstandeskräfte, so gut wie ein Anderer, warum? — —

So, sind diese Kräfte fertig, so sind es mechanische (Es wird alsdenn bloß auf das Verhältniß der Kräfte zu einander gesehen) sind sie aber nicht fertig, so sind es geistige Kräfte. Ist dein Verstand nun nicht eine geistige Kraft? Zugegeben, daß der Verstand keine todte, mechanische, sondern eine geistige Kraft sey, setzt ja eben Vernunft; und so scheint es denn, daß du bisher auch nicht einmal eine Ahnung davon hattest, was Vernunft sey. —

Wir geben also die bloße Exposition von der Wissenschaft. Vollzogen, haben wir gesagt, werde — und das sey Wissensform — irgend ein Schema; dieses Schema sey nun für die Vollziehung das Vollziehen eben selbst, an sich, und in seiner Einfachheit.

Das ist doch nicht schwer einzusehen; will gar nichts mehr sagen, als: thust du es nicht, so hast du es nicht.

Dieses, irgend ein Schema, ist nun aber nichts Ursprüngliches, sondern es ist nur Bild des Einen und Ursprünglichen. Das Eine und Ursprüngliche kann nichts seyn, denn Gott. Und nun schalten wir hier gleich die Betrachtung ein: es sind also in der Exposition der Wissenschaft gleichsam zwei Stufen. Die erste, sich zu erheben zum unbedingten Schema, dann dieses Schema, in seiner unendlichen Unbestimmtheit nach Außen, als nichtig erkennend, sich von allen möglichen Schemen nur für das eine Schema zu bestimmen, Gott. Und wie unterscheidet sich dieses letztere, einzig wahre Schema, Gott, von allen übrigen Schemen? Eben nur dadurch, daß ich, eingesehen, wie es nur das einzige Schema, das Schema des Einzigen ist, das Schema ergreife mit absoluter Freiheit. Mit absoluter Freiheit, setze ich mit Bedacht hinzu, denn an diesem Merkmal ist das wahre Ergreifen des Schema nur erkenntlich — mit absoluter Freiheit also, denn nichts von Außen kommendes kann und soll mich dazu nöthigen.

Wissenschaft beginnt daher mit Gott: Gott, als das Eine und Ursprüngliche. Was setzt also Wissenschaft bei den Lesern voraus? — denn ich kann das nicht genug einschärfen — Nichts anders, als daß der Leser Gott, Gott in seinem Schema bereits ergriffen habe. Dieses ist nicht möglich, ohne sich vorher schon zu dem Schema selbst erhoben zu haben.

Was will das nun ferner sagen: sich erheben zu dem absoluten Schema? Das Schema ist vor allem Denken. Es wird nicht gedacht, sondern es wird vollzogen; und so ist denn Vollziehung Hauptcharakter des Schema. Vollziehung, und an sich Gott in seinem Schema, mit absolutem Einsehen, und mit absoluter Freiheit zu vollziehen, das ist Wissenschaft. Gelogen hat Jeder, sich selbst und Andern, der diese Worte nicht unterschreibt.

Wissenschaft, als solche, ist ganz unwiderlegbar; sie ist nur eine, wie denn auch das Schema Gottes nur das einzige ist; sie ist auf jede andere Weise unerreichbar, als auf die eben beschriebene, denn diese Weise verlangt bloß

Thun, und beschränkt sich bloß auf die eine einfache und freie That.

Was soll man nun wohl denken von all dem eiteln Geschwätz über Philosophie? Nicht der Name einmal ist richtig. Es gibt heut zu Tage für uns, die wir leben, keine Philosophie. Philiosophie gibt es für die Heiden in dem Sinne des Platons, aber nicht für uns, die wir Christen sind, oder uns wenigstens solche zu seyn rühmen. Für uns gibt es nur Weisheit, und die Wissenschaft ist in ihrem allgemeinsten Umrisse Weisheitslehre.

Was soll man ferner halten von jener dikken Unwissenheit, von jener gänzlichen Unkunde seines Zeitalters, obendrein mit dem vornehmen Dünkel einer tiefen Grübelei, von jenem unlässigen Haschen nach Philosophie aller Art, sowohl der Form, als dem Inhalte nach? Der Form: denn da strebt man nach einer Philosophie der Theologie (die aber zum Glück! noch unter die Desiderata gehört), da gibt es Philosophie der Geschichte, des Rechts u. s. w. Dem Inhalte: Da gibt es Philosophien über Philosophien, d. h. eine Stümperei über die andere. Doch was sage ich: eine Stümperei über die andere?

Da gibt es noch wieder Stümper, die über die Stümpereien stümperhaft urtheilen. — Kant ist der Erwecker der Wissenschaft, oder vielmehr des wissenschaftlichen Strebens unter uns. Aber in seinen Ideen — versteht sich, das Wort in dem platonischen Sinne genommen — ist er sich selbst noch nicht klar genug; und Jacobi, der ihn meist den Alles zermalmenden nannte, hätte ihn vielmehr auffordern mögen, noch mehr zu zermalmen. Zu dem Begriff des Mannichfaltigen kam Kant immer nicht auf wissendem, sondern auf nicht wissendem Wege. Was dem Mannichfaltigen unterliegt, war ihm zwar nur Eins, aber ein Eines, als unendlich theilbar, folglich nicht vor allem Denken. Wo das Denken anhebt, daselbst ist der geistige Punct für die Kritik. Diesen geistigen Punct nannte Kant Vernunft; daher schrieb er: Kritik der reinen — d. h. durch die reine Vernunft.

Kant's einziger Nachfolger, Fichte, ist durchgedrungen bis zur Wissenschaft, so wie wir sie exponirt haben. Die Wissenschaft, welche er in seinen dazu bestimmten und besonders letzten Werken uns dargestellt und hinterlassen hat, enthält durchaus nichts von Fichte. Hätte sie etwas

von Fichte, so wäre sie nicht Wissenschaft. Es ist überhaupt albern, Philosophie mit dem Namen eines Mannes zu bezeichnen. Man sollte sich viel richtiger so ausdrücken: die Nichtphilosophie von diesem, oder die Nichtphilosophie von jenem. Auch selbst nach den Begriffen des Platon, des Ersten unter allen bekannten oder unbekannten Heiden, kann man die Philosophie nicht durch Beinamen unterscheiden, viel weniger in dem Sinne unserer Zeit. Die höhere Liebe schließt alle andere Lieben aus; wer daher die Weisheit, das höchste Gut, die höchste Idee, Gott, liebt, kann in diese Liebe nichts von dem Seinigen hineintragen. Sowohl nach den platonischen Ideen, als nach den Begriffen der Wissenschaft herrscht zwischen den Ueberzeugungen und Handlungen eines Mannes die größte Uebereinstimmung. Diese vollkommene Uebereinstimmung ist nun eher nicht möglich, als bis kein Individuelles, es sey woher es wolle, sich mehr hinzudrängt. Alles Individuelle setzt aber das Denken voraus, und kommt in dem Denken zum Vorschein; daher kann Wissenschaft, sobald sie klar ist in sich, nie einem Manne vorzugsweise zugeschrieben werden. Wo und wenn noch

eine Freiheit vorschwebt, da und dann ist keine Freiheit, sondern Liebe, als Aeußerung der Freiheit, Duplicität eingegangen ins Vermögen, verdeckt durch Aeußerung.

Zweitens die Kunst. Wo entspringt die Kunst? Das wo? können wir angeben, mittelst der Wissenschaft, die die Kunst umfaßt, das wie? durch innere Anschauung.

Die Wissenschaft, als solche, unterscheidet sich eigens dadurch von der Kunst und von allen möglichen Philosophien, daß die Wissenschaft absolut setzt. Ich erkläre mich. Das Wort Schema habe ich schon oft gebraucht, und wer überhaupt mit der Wissenschaftslehre bekannt geworden ist, hat das Wort im Gedächtnisse. Irgend ein Schema soll vollzogen werden, was will das sagen? Offenbar, daß ich kann dieses oder jenes Schema setzen. Das Schema ist demnach nur da, wenn ich es vollziehend gesetzt, habe ich aber nicht gesetzt, so ist es nicht da. Wo sich das Vermögen also äußert, da ist Kunst. In der Kunst wird angeschaut eine Freiheit, als Schema, als unmittelbar daseyend, das es in der Wirklichkeit nicht ist, denn nur das Schema Gottes ist einzig unmittelbar, das

Schema der Kunst ist nur da als Aeußerung des ihr zur Zeit unbekannten Schema Gottes. Die Kunst hat sich zur Freiheit bestimmt; zu welcher Freiheit? Zur Freiheit im Object, denn dergestalt vermag sich die Kunst nur frei zu erscheinen. Die Freiheit im Object ist aber nicht Freiheit, wie denn kein Object überhaupt ist, sondern es ist nur ein Seyn überhaupt des Objects. Dieses Seyn überhaupt des Objects ist das Object der Kunst, ist die ihr eigenthümliche Freiheit, die sie also in immer neuen und neuen Objecten realisirt, und ewig realisiren muß, weil das dazwischentretende Object der Kunst wieder das Seyn überhaupt des Objects, oder ihre Freiheit verdeckt.

So also verfährt die Kunst. Aber um dieses so deutlich zu bezeichnen, müssen wir die Kunst der Wissenschaft nähern, d. h. mittelst des, der Wissenschaft erwachsenden kritischen, Vermögens, oder mittelst der höhern Kritik, der Kunst genau die Stelle bestimmen, von wo sie ausgeht.

Die Wissenschaft setzt absolut, haben wir gesagt, sie setzt ein Schema, weil denn überhaupt ein Schema gesetzt werden muß, (welches der Wissenschaft aus dem innern Wesen des Wis-

fens schon früher bekannt ist) oder sie setzt dieses Schema in aller seiner reellen und ideellen Unendlichkeit, indem es dann Schema Gottes ist, und von Gott nur ein Prinzip ausgeht. Das Schema nimmt Alles ein, und ist absolut ausschließend. Folglich Ich bin nicht, indem ich dieses Schema setze; vollziehend, werde ich nur erst etwas, in diesem einzigen Schema Gottes. Ich werde etwas, sagte ich. Ich werde nämlich nur vollziehend. Diese Vollziehung ist reell da, denn sonst werde ich nicht; ist sie denn aber auch ideell da? Nein; wie wollte ich das in seiner Unendlichkeit angeschaute Unendliche vollziehen? Daher liegt deswegen, weil es Schema Gottes, des Unendlichen und in sein Wesen ewig Verhüllten, ist, und die Vollziehung immer nur reell, nicht ideell in der Trennung seyn kann, bei der Vollziehung selbst ein Soll, ein Soll des Vollziehens, und in Folge dieses Solls des Vollziehens ein Soll des Ersehens und ein Soll des Thuns. Ich soll? — Wer soll? Nur in dem Soll darf ich erst sagen Ich. Ich — bin. Wer bin Ich? Nur in dem Ersehen des Solls bin ich erst, denn nun weiß ich, was ich soll. Das hier eingeschaltete was ist eben das Soll.

Ich soll sehen, daß es meine einzige Bestimmung ist, das Soll zu ersehen. Und wie erseh' ich es? Was tritt dazwischen, was hindert mich, daß ich es nicht sehe? Die Form meines Wissens, die Form des Wissens überhaupt: die hindert mich vorerst. Die Form des Wissens muß also durchschaut werden. Aber wie fange ich das an? Das Wissen an sich muß absolut gesetzt werden. Nichts liegt außer dem Wissen, dies ist der Standpunct der Wissenschaft. Aus dem innern Wesen dieses Einen Wissens, d. h. durch das Vermögen des unmittelbaren Anschauens, vor allem reinen Denken, des Intelligiren, welches letztere sich erst auf das erstere gründet, wird mir klar das Hervorgehen des Mannichfaltigen, welches seiner Erscheinung nach, durch das Denken selbst (denn alles Denken ist ein Trennen), der Wirklichkeit nach, aber durch das Vollziehen entsteht. Jene Erscheinung, und diese Wirklichkeit constituiren eigens das Außer mir, welches der Materie nach frei, der Form nach nothwendig, und in dem leeren Denken zufällig ist.

Nachdem ich nun auf diese Weise die Form des Wissens, wenn nicht an dem Soll, das mir hiernach unbekannt ist, wenigstens an meiner

Freiheit durchschaut habe, so kenne ich nun, was ich wissen mußte, ein formales Gesetz, das sich mir aber hier auf diesem Standpuncte gewiß als nichtig schematisirt. Daß sich mir dieses Gesetz als nichtig zeige, ist nothwendige Bedingung. Denn nur nach erlangtem Einsehen in die Nichtigkeit des Gesetzes weiß ich nicht nur, was ich soll, sondern ich kann, ich vermag auch nun, was ich soll. Es ist lediglich in meiner Freiheit — und welche Freiheit? nicht eine Freiheit im Object, sondern Freiheit im Vermögen, alles leere Intellegiren, es sey im Begriff oder im Object (letztern Falls nennen wir es Realisiren), aufzugeben, und mich nur zu richten auf Eins, zu vollziehen das Schema Gottes?

Hier ist also der Punct, wo Wissenschaft und Kunst sich trennend unterscheiden. Die Kunst vollzieht das Schema Freiheit, ohne im Vermögen frei zu seyn. An die Stelle des freien Vermögens tritt die Fertigkeit, die das mittelbare und daher nur vorübergehende Ansichtigwerden der Freiheit bewirkt. Die Freiheit der Kunst ist also nur die eine Aeußerung der Freiheit überhaupt; es ist Freiheit im Object. Die Wissenschaft hat alle objective Freiheit aufgegeben,

die Wissenschaft drückt nur die eine Freiheit aus frei zu seyn, und sie ist nur frei, indem sie sich, ohne Dazwischenkunft des Objekts, mit absoluter Freiheit für diese rein gedachte Freiheit frei bestimmt. Indem die Wissenschaft alle Freiheit vernichtet für sich, construiret sie rein die Freiheit. Das Soll erhält also in dem hinzukommenden klaren, festen Willen seine ganze Vollendung. Jene Freiheit, oder jene freie Aeußerung der Freiheit, welche die Kunstfertigkeit in immer neuen Objekten aufstellt, ist für die Wissenschaft nicht nur nicht mehr, sondern es ist überhaupt für die Wissenschaft keine Freiheit. All' die ihr wissend gewordene Freiheit hat sich verwandelt, ist aufgegangen in Natur. Als Natur ist nun die Vollziehung des Schema Gottes realiter in That und Leben da; was in dieser Natur noch wechselt, sind nichts als leere Formen, ein Reelles, und ein Ideelles voraus bestimmt, ehe und zuvor es noch erscheint.

Wer die Unterscheidung der Kunst von der Wissenschaft richtig faßt, wer den Anfangspunkt und das besondere Leben der Kunst sich anzugeben weiß, derjenige wird auch die höhere Kritik mit Leichtigkeit handhaben.

Alle Geschichte der Philosophie z. B. (das Wort in der gemeinen umfassenden Bedeutung genommen) ist eitel und unnütz. Theils wissen wir wenig und was von den früheren Philosophen vor Platon, theils brauchen wir auch nichts von ihnen zu wissen. In Platon hat die Philosophie ihren reinsten Charakter ausgesprochen, in ihm hat sie ihre Vollkommenheit und auch ihr Ende. Platon hat, wie Fichte sich einmal ausdrückt, die Wissenschaft gestreift. Dem Platon, diesem phantasiereichen Philosophen, in dem schönen Besitz der Kunstidee, erschien die Aeußerung der Freiheit frei, aber sie erschien ihm doch; es war doch, in sich frei, Freiheit im Objekt. Wie anders vermochte er sie sich vorzustellen, als in dem Bilde der Liebe? Die eingegangene Liebe hieß Idee. Daher kommt das eitle Geschwätz über den Zusammenhang, die Verwandtschaft und die Abstufung der Ideen unter sich. Daher ist Platon nicht mehr, als Heide, zugestanden indessen, der vorzüglichste.

Drittens die Kritik. Wir haben gesagt, das Denken lasse sich nicht selbst denken. Warum nicht? Wir wollen gleich sehen. Das Denken entsteht (ist), wenn ich die Vollziehung, die mit

dem Schema, (mit irgend einem Schema) absolut identisch eins ist, von dem Schema als getrennt ansehe, nicht eigentlich trenne, sondern fortwährend getrennt ansehe. Wie vermöchte ich denn nun das Getrenntansehen mehr als getrennt ansehen? Denkend muß ich denken, und denke ich nicht, so Ist das Denken selbst nicht. Getrennt ansehen, sage ich aber, nicht trennen, denn das Trennen an sich geschieht durchs Anschauen, heißt Anschauen. Im Anschauen, oder anschauend ist das Trennen schlechtweg da, die Duplicität schlechtweg da, und Duplicität und Anschauen sind gleichbedeutende Ausdrücke. Vor der Duplicität, oder dem Anschauen zu seyn, (denn das hieße formal freies Anschauen) ist bald gesagt, aber wo seyn? Wir fühlen, daß wir aus dem Anschauen gar nicht heraus können, denn wo? ist wieder ein Anschauen.

Und was ist der Grund hiervon? Der einzige Grund davon ist das absolute Setzen. Die Wissenschaft muß absolut setzen. Ich sage nicht, daß Setzen des Absoluten, denn mit diesem Ausdruck wird schon etwas erschlichen, der Ausdruck deutet schon irgend ein Schema. Sondern ich will vielmehr recht hervorhebend, recht deutlich

für alle Zukunft hinstellen, daß dieses Absolutsetzen nichts anders ist und seyn kann, als das Schema Gottes. Gott ist lauter Leben, also kann nichts von ihm seyn, als sein Bild oder Schema, das Er selbst nicht ist; jedoch ist das Schema in ihm, und ein Schema ist denn nur in dem Bilde Gottes. Hiermit, und durch diese Vollziehung des Schemas haben wir die Wissenschaft, als solche, beschrieben. Durch diese Vollziehung des Schemas haben wir uns wahrhaft emporgehoben über alle Duplicität; wir stehen also jetzt im Anfangspunkte, und vor aller Kritik.

Was daher noch gegen die Duplicität ankämpft, gelangt weder zur Wissenschaft, noch zum Begriff der Kunst, noch zur Kritik. Wie verstehe ich denn das: gegen die Duplicität ankämpfen? Nicht anders, als so. Dessen Anschauen noch frei ist, (was es denn aber doch vorher seyn muß) der nicht hat bestimmt frei das freie Anschauen, so und dergestalt, daß durchaus keine Freiheit mehr übrig bleibt, die ihm ein Bewußtseyn von Freiheit bewirkt, derjenige ist so lange noch verstrickt in der Duplicität, hat noch nöthig, dagegen zu kämpfen.

Ich will diesen Gedanken zur Feststellung des Begriffs aller Kritik aus einem von Platon gewählten Beispiele in dem Dialog *Menon* vollends ins Licht setzen. Ich nehme für alle Leser die deutsche Uebersetzung von Schleiermacher zur Hand. Die Stelle ist folgende. Sokrates hat das Beispiel gebraucht von den Bildwerken des Dädalus, die, wenn sie nicht gebunden sind, davon gehen und fliehen; sind sie aber gebunden, so bleiben sie. Also, fährt Sokrates fort, ein losgelassenes Werk vom Dädalus zu besitzen, das ist nicht eben sonderlich viel werth, gerade wie ein herumtreiberischer Mensch, denn es bleibt doch nicht; ein gebundenes aber ist viel werth, denn es sind gar schöne Werke. — Nun macht Sokrates die Anwendung. Das ungebundene Werk ist die richtige Vorstellung, das gebundene aber die Erkenntniß (ἐπιστήμη) die viel höher zu schätzen ist, als jene. So weit.

Was heißt nun richtige Vorstellung, und wenn ist die Vorstellung richtig?

Die Richtigkeit der Vorstellung setzt voraus freies Anschauen. Die Naturkunde bedarf des freien Anschauens. Sie ist die Kunst zu sehen und zu beobachten, so wie Herr von Candolle in

Genf seine Botanik, l'art de connoitre et d'étudier les plantes, ganz richtig betitelt. — Ich sehe. Ja, was? — Nicht eher was, als bis alles, was ich bisher gesehen, selbst, oder als gesehen von Andern erfahren habe, in Uebereinstimmug gebracht worden. Dann, und dann nur, ist die Vorstellung von dem eben Gesehenen richtig. Der Richtigvorstellende gebraucht sein freies Anschauen, ist in der Entwickelung desselben begriffen. Was ist nun aber die Erkenntniß, was erheischt sie? Sie fordert unbedingt, frei das freie Anschauen zu bestimmen, also nicht die formale Entwickelung des freien Anschauens, sondern die reelle Bestimmung a priori aller möglichen und künftigen Entwickelungen des freien Anschauens. Ist das möglich? sind die Bildwerke des Dädalus so zu binden, daß sie nicht mehr davon gehen und fliehen? Ja, nach der alten Philosophie durch die Ideen, nach der neueren Wissenschaft durch die höhere Kritik, die aus der Wissenschaft hervorgeht. Frei das freie Anschauen zu fesseln, heißt eben Idee, und das an sich Lächerliche fällt hier in die Augen, wenn man z. B. Ideen in die Naturkunde hineinträgt. Die Naturkunde ist ewig wechselnd, „gerade wie ein herumtreiberischer

Mensch, denn er bleibt doch nicht", die Idee sucht aber die Naturkunde zu fesseln, der herumtreiberische Mensch soll nicht länger herumtreiben, d. h. ihn vernichten, alle Naturkunde aufheben.

Das Mißverstehen hierbei liegt in dem unzulänglichen oder gar falschen Begriffe des Wortes Idee. Daß ein an sich freies Anschauen sich in Allem, was in die Sinne fällt, frei zu erkennen gebe, ist die Idee der Naturkunde; denn Idee im allgemeinsten Sinne ist weiter nichts, als Thatäußerung. In und während der Thatäußerung weiß ich aber nichts von derselben, d. i. von der Idee; folglich was weiß ich denn, wie ist mein Wissen beschaffen, z. B. in der Idee, Naturkunde, wie geht es in mir vor? Ich weiß etwas — ein an sich Unbestimmtes zu sehen, zu beobachten. Dieses an sich Unbestimmte ist der Raum, der unendlich theilbare, auf unendliche Weise möglich erfüllte Raum, die Materie. Ich weiß das Gestaltende, das Gestaltgebende, das sich in mir durch den Begriff der Linie und des Schneidens zweier Linien gegen einander auch unbewußt schematisirt. Dies ist es, was unter die Sinne fällt, wie wir zu sagen pflegen; die lebende Idee bewirkt nun durch ihr Leben selbst

den Wechsel. Durch den Wechsel constituirt sich die Idee der Naturkunde.

Ich kann nicht umhin, hier eine Bemerkung über das Wort Thatsache einzuschalten. Jeden Augenblick höre ich sprechen von Thatsachen. Thatsache, — so lernt es endlich wissen! ist ein fortzubestimmender Begriff. Naturhistorische Thatsache ist ganz eine andere, als die philosophische, und die philosophische ist ganz eine andere, als die ethische. Es ist Zeit, daß rechtliche Menschen lernen, was sie sprechen, damit die Dummen sich nur unter sich noch loben.

Also welches ist nun, zunächst der naturhistorischen Thatsache, die philosophische, wie binden wir des Dädalus Bildwerk, wie gelangen wir aus der richtigen Vorstellung zur Erkenntniß? — Hierüber bin ich die Antwort noch schuldig.

Erkenntniß war, wenn ich frei das freie Anschauen bestimme, folglich hat Idee Erkenntniß das formalfreie Anschauen zum Gegenstande, die Erkenntniß ist eine höher potenzirte Idee. Als solche vermag Erkenntniß nun aber das formale Erscheinen des freien Anschauens nicht zu ändern, — wer je so etwas geglaubt hat, war ein Narr ohne Gleichen; denn ein Narr ist sonst nur in

dem formalen Erscheinen des freien Anschauens ein Narr, aber jener trägt die Narrheit selbst höher in die Idee, und ist daher ohne Gleichen. — Erkenntniß vermag nur zu gehen auf ihren Gegenstand, so wie er ist, sie vermag das freie Anschauen im Allgemeinen und Ganzen, kurz! nur wieder als Idee zu hemmen, oder in Bewegung zu setzen. Die Idee Erkenntniß, indem sie auf kein formales Erscheinen überhaupt, sondern nur auf die Realität des Erscheinens Einfluß hat, heißt daher vorzugsweise die praktische: Erkenntniß ist eine praktische Idee. Selbige bezieht sich rein auf Handlungen, Handlungen schlechtweg gehen nur von ihr aus, und wen dem zu Folge die praktische Idee, die Erkenntniß, nicht ergriffen hat, derjenige thut nie etwas ohne Motive, er entscheidet sich nie schlechtweg für das Gute, weil es gut ist; denn eben das Gute, welches an sich gut ist, nennen wir Idee, und nicht anders. In der praktischen Idee werden also die Bildwerke des Dädalus gebunden, damit sie nicht davon gehen und entfliehen, und dann sind es gar schöne Werke.

Aber was habe ich denn nun weiter noch damit andeuten wollen. Die praktische Idee habe

ich erklärt für eine philosophische Thatsache? Warum philosophisch, und warum Thatsache? Thatsache, im Allgemeinen — wie die Engländer sagen, Matter of fact — ist That schlechtweg, welche die ihr zukommende Materie bestimmt. So bestimmt das freie Anschauen, als Idee der Naturkunde, das unter die Sinne Fallende, was ich sehen kann und muß. Die innere und äußere Beziehung des Sinnes, als hier wirksam, ist die, der Idee Naturkunde zukommende, Materie. Gleicher Gestalt bestimmt die praktische Idee, als That schlechtweg, nur Thaten und Handlungen; Thaten und Handlungen sind die ihr überwiesene Materie. Sämmtliche Aeußerungen der praktischen Idee zusammenfassend, wie sie sich für That und Handlungen bestimmt, nennen wir Rath; und es gibt daher durchaus keinen Rath ohne praktische Idee, sobald wir das Wort Rath in seiner eigentlichen Bedeutung nehmen. In der Idee der Naturkunde geschieht alles, was geschieht, mechanisch, durch Einwirkung und Rückwirkung, in diesem ganzen Gebiet gibt es daher auch nicht eigentlichen Rath. Man kann ohne die praktische Idee Landwirthschaft treiben, und eine Menge nützlicher Dinge thun, aber von dem, was an

sich nützt, hat man, ohne die praktische Idee, keine Vorstellung.

Ich sage, was an sich nützt, und komme also hier natürlich auf das höchste Gut, summum bonum, (τὸ πέρας τῶν ἀγαθῶν, wie die Griechen sagen, das Gute, als Zweck an sich) und auf die Ideen der Alten überhaupt. Aristoteles verfährt so: Er meint, wenn man ein Gut immer auf das andere bezöge, so müßte man zuletzt auf Etwas kommen, was an sich gut sey. Wie kommt Aristoteles zu einem solchen Verfahren? Was heißt Beziehen? wie beziehen wir überhaupt die Dinge auf einander? In jedem Dinge ist eine Beziehung. Erst die Beziehung auf die Einheit. Die Einheit entsteht, indem Anschauen und Denken, realiter beisammen, gebunden sind. Das Trennen, welches das Anschauen schematisirt, ist nicht eher vollzogen, als bis das Trennen getrennt angesehen wird, nämlich das Denken hinzukommt. Aus dem Trennen wird durch Denken Eins. Diese Einheit liegt jedem Dinge unter, und in dieser Einheit sehen wir überhaupt die Gegenstände; ja, eigentlich gesprochen, man sieht nichts, als diese Einheit.

Diese Einheit ist die Form der gesammten unterhabenden Materie.

Dann die Beziehung von der Einheit auf das Getrenntseyn. Anschauen und Denken sind nun wirklich getrennt, sie sind Zwei, stehen für Zwei, und dieses Getrenntseyn ist nun die ewig zufließende Materie, welche der Einheit unbestimmt zugegeben ist.

Diese beiden Beziehungen liegen in jedem Dinge, und diese begreifen das Verfahren, und sind begriffen in dem Verfahren des Aristoteles. Will ich nun, in Folge eines solchen Verfahrens, eine gewisse Ordnung in den Ideen selbst z. B. in den platonischen, festsetzen, so habe ich zuvörderst die Einheit zu rechtfertigen, auf die ich die, an die Einheit sich anhängende, Materie beziehe. Eine solche Einheit, als Einheit, haben aber weder Platon noch Aristoteles gerechtfertigt, sondern sie erschleichen sie empirisch. Sie steigen nun zur Einheit hinauf, oder an der Freiheit hinunter, so haben sie immer nicht mehr, als Jacobs Leiter im Traume gesehen.

Wäre Platon dieses Fehlers frei, so würde er nicht Ideen in der Mehrheit, sondern nur Eine und Einzige Idee kennen. Diese Eine

und Einzige Idee ist die ethische, ist das Schema und Bild Gottes, von dem nur ein Schema seyn kann.

Und um nun auch das Ethische wieder als richtiges Beiwort für die Thatsache nachzuweisen, so müssen wir den Begriff Materie näher prüfen. Bei der naturhistorischen Idee ist die Materie ein Festes, Gegebenes, denn bei dieser Idee findet keine unmittelbare Bestimmung Statt, so wenig als bei der Mathematik, die nichts anders, als das reinste Abbild, das trefflichste Skelett der Einheit der Anschauung ist. Bei der praktischen Idee findet Besinnung Statt, und zwar nicht mittelbar auf Objecte, sondern auf Handlungen. Die Materie der praktischen Idee ist demnach Ideenlehre, bezügliches Gewissen auf den Handelnden, und eine Idee, vorzugsweise Ergreifenden.

Endlich bei der ethischen Idee kann nur mittelbare Besinnung seyn, wodurch Materie überhaupt durchschauet wird, als das, was sie ist, ein bloßes Spiel der Form. Denn wo sollte der ethischen Idee wohl die Materie herkommen? Nicht von Außen, d. h. von der naturhistorischen, oder auch der praktischen Idee, diese la-

gen jenseit vor der Erblickung des Schema Gottes; nicht von Innen, denn sie ist von allen möglichen Handlungen geschieden, sich nur richtend auf Eins, auf Vollziehung des einzigen Schemas. Die Materie, nur als Spiel der Form, bleibt ihr indeß, und so wird denn für die ethische Idee oder That das, was auf einmal und wirklich gelöst ist, in dem für sie leeren Wechsel der Gedanken-Welt eine unendliche Aufgabe für das Leben; und das Erscheinungs-Leben ist in der That nichts, als eben diese Aufgabe.

Auf diese Weise hätten wir uns denn zu dem Anfangspuncte aller Kritik erhoben. Von ihm aus übersehen wir alle Aeußerungen des kritischen Vermögens: 1) die naturhistorische, 2) die pragmatische, 3) die ethische Kritik. Nur von der ethischen Kritik aus, (die man auch wohl die höhere, wiewohl unrichtig nennt, denn es gibt keine neben ihr, und es ist ihr auch keine untergeordnet, nicht von der Materie, sondern von der Form her werden Dinge unterschieden, und streng genommen, hat die ethische Idee gar keine Materie, die sich ihr eignete) kommt uns die pragmatische zum Vorschein; und da erstere

nichts, als die unendliche Aufgabe für das Leben bleibt, so hat auch diese in dem Wechsel der Gedankenwelt das wahrhaft Wirkliche zu bestimmen.

Die gesammte Gedankenwelt, die mittelst der ethischen Kritik nur Licht und Leben erhält, ist demnach insbesondere Gegenstand der Widerlegung a priori.

Kapitel IV.

Wie und auf welche Weise der ethischen Kritik die gesammte Gedankenwelt besonderer Gegenstand der Widerlegung a priori sey?

Graf Stollberg in der Geschichte der Religion Jesu führt irgendwo sehr richtig an: Dies allein sey schon ein Beweis von der Wahrheit unserer göttlichen Religion, daß selbst die erst aufsteigenden Gedanken und die geheimsten Ahnungen des Herzens von dieser Religion in Anspruch genommen würden. Vortrefflich! — Die Heiden, und selbst der vor allen ausgezeichnete Platon, haben sich nie ganz vor alles Denken gestellt, sondern verrathen stets die Duplicität im Vermögen, wie ich es denn durch ihre Vor-

stellung einer möglichen Mehrheit und Unterordnung der Ideen erwieß.

Wiewohl wir nun hier Wissenschaft und Religion nicht zusammenzustellen haben, die in ihrer innern Wahrheit gleich und übereinstimmend sind, und nur in den innern Erscheinungen äußerer Wahrheit verschieden, so können wir dennoch nicht umhin, auch den Leser wieder an jenen vorhin ausgesprochenen Grundsatz der Wissenschaft zu erinnern, welcher überhaupt alle Ethik begründet.

Frei das freie Anschauen dergestalt zu bestimmen, daß keine Freiheit mehr zurückbleibt, die irgend Object werden könne — dies ist's, was die Wissenschaft fordert, und worin sie ihr Wesen ausspricht.

Keine noch zurückgebliebene Freiheit soll mehr Object werden können, folglich kein Denken entstehen, — denn Object und Subject sind ja nur die beiden sichtbar auftauchenden Puncte des Getrenntansehens, Denken — das die Wissenschaft nicht vorher, vor seinem Entstehen, schon bestimmt habe; kein wahrhaft wirkliches Denken, denn das also bestimmte Denken ist nur

wahrhaft wirklich, kann also nie der Wissenschaft zuwider laufen.

Woher? ich sage „woher" kann denn nirgend ein Denken, also ein bloß formales, a priori unbestimmtes, Denken der Wissenschaft zuwider laufen? Nirgends anders her, als von dem Object und Subject. Der Wissenschaft ist das Object an sich nicht mehr, als der leere Wechsel im Objectiven; da ist kein Object mehr, als das andere, keines, was ein Subject aufzuregen vermöchte, und das Subject hat die Wissenschaft in sich vertilgt; es ist also auch kein Subject da, was aufgeregt werden könnte. Dem formalen Denken ist hingegen Subject und Object Alles. Subject und Object sind ihm nicht etwa bloß sichtbar auftauchende, sondern feste, und immer fester und fester werdende Puncte, um die sich eine solche Gedankenwelt dreht. Diese gesammte Gedankenwelt ists, in welcher ein nicht fortzuschaffendes Object besteht, und ein stets reges, von dem Object gereiztes, und folglich eitles Subject sich zu erkennen gibt; die Welt ists, welche der Widerlegung a priori anheim fällt. Denke dich verarmt, ohne allen äußern Glanz und Ehre, krank, abgelebt, schon in den

Armen des Todes — welchen Rath, als dein ursprüngliches Erbtheil an Weisheit, würdest Du wohl den Nachgebliebenen hinterlassen? — Sagst Du: Nichts mehr! — So war auch in Deinem ganzen vorigen Leben alles, was Du dachtest und sagtest, keiner Widerlegung einmal werth. Oder endest Du etwa mit dem Rath: sich unter einander zu lieben — mit welchem Rath einst Johannes seinen letzten Athem aushauchte, so frage ich Dich, hast Du auch gelebt wie Johannes, denn nur in seinem sterbenden Munde ist das Wort schön? Weißt Du nicht, daß die höchste Liebe alle andere Lieben ausschließt? Hast Du nie aus einer andern, als aus der höchsten Liebe gedroht, gesprochen, geurtheilt, gestritten? — Oder möchtest Du nun vielleicht, da das Sinnenleben auf die Neige geht, eine undurchdringliche Kluft zwischen dem Irdischen und Ewigen ziehen, so faselst Du nur fort in Deinem nichtigen Denken; das Irdische war das Objekt, und dem irdischen Objekt steht ein irdisches Subjekt entgegen; all' Dein Lebelang hast Du nichts, als das Irdische gedacht, wie wolltest Du jetzt auf einmal geeignet seyn, das Ewige und Unvergängliche zu fassen? — Also das Irdische, welcher es im Allgemeinen

nicht aufzugeben weiß, derjenige hat keinen Rath; all' seine Worte sind unverkennbare Spuren der Thorheit. Ich halte mich dabei nicht länger auf, sondern schreite vor in der Untersuchung.

Das Irdische im Allgemeinen, sage ich, soll aufgegeben werden — aber auch das Irdische, als Besonderes? Ich komme nämlich jetzt, nach der Ueberschrift dieses Kapitels, von der Frage: Wie? auf die zweite: auf welche Weise der ethischen Kritik die gesammte Gedankenwelt besonderer Gegenstand der Widerlegung a priori sey? Das Irdische, als Besonderes, soll nicht aufgegeben werden, kann nicht aufgegeben werden. Jedoch ich muß hier zuvörderst auf einige Entwickelungen mich einlassen. Was heißt allgemein, was heißt besonderes? — nicht Namen- sondern Sach-Erklärung fordere ich. —

1) Wo entspringt das Allgemeine? — Im Anschauen. Anschauend ist etwas, und es ist etwas, bedeutet so viel, als Anschauen; dieses Etwas im Seyn und seyend ist durch das Absolutsetzen da, folglich ist Alles, was ist, und in so fern es ist, im Anschauen da. Das Anschauen ist demnach allgemein. —

Aber nun weiter, wir wollen auch eindringen in das Wesen des Anschauens, welches Wesen denn folglich auch allgemein ist. Das Anschauen ist nach dem Vorigen nicht absolut, sondern es setzt das Absolutsetzen voraus. Dieses Wesen des Anschauens ist schematisirt im Raume. Für uns alle, die wir denn anschauend sind, ist der Raum. Ferner das Anschauen ist an sich trennend; es ist nicht das Absolutsetzen, sondern nur in Folge desselben, und zwar als unmittelbar da. Auf solche Weise ist der Raum unendlich, dem Inhalt und der Theilbarkeit nach. Aber auch als mittellbare Folge des Absolutsetzens ist das Anschauen da. Das Anschauen muß nach obiger Form selbst absolut gesetzt werden, um Anschauen zu seyn. Das Anschauen kann angeschauet werden. Wie heißt das Anschauen des Anschauens, der Anschauende? Ich. Mit Eintritt des Ichs entsteht die Zeit. Das Anschauen des Ichs ist für immer von dem Absolutsetzen getrennt.

Demungeachtet bleibt der Raum auch, als unmittelbare Folge. Es ist die absolute Erfüllung des Raumes, denn dieses schematisirt sich aus der Unmittelbarkeit der Folge. Und da das

Ich für immer getrennt ist von dem Absolutsetzen durch das Anschauen, durch das Schema, so besteht auch die Zeit für immer als Form; ferner besteht die Zeit so gewiß, als das Ich besteht. Demnach ist nicht nur der Raum, sondern auch die Zeit erfüllt für irgend ein Ich, oder ein Anschauen auf ein Anschauen.

Folglich Raum, Zeit, Erfüllung des Raumes, und Erfüllung der Zeit ist das Allgemeine, die gemeinsame Welt, in der wir leben.

2) Was will das andeuten, wenn ich sage: das Besondere? Wo entspringt das Besondere, damit ich, gleichwie in der mathemathischen Beweisart, das Absurde setze? Wir haben das Allgemeine so richtig und so zusammentreffend erfaßt, daß in dem Allgemeinen sich durchaus kein Besonderes festsetzen kann. Das Besondere findet kein wo? nichts vorbereitet, wo es bequemlich nur einziehen könnte? Aber das Besondere ist da, es spielt sein Spiel, und muß es spielen; es frägt sich nur, welches Spiel es vorzugsweise wählt. Sieh' einmal, würde ich Einen anreden, der den Ursprung des Besonderen noch nicht kennt, indeß ich hier, heute, in dieser Stunde mich bemühe, Dir das Wesen des Besonderen zu

entdecken, möchtest Du vielleicht nichtige, habsüchtige, niedrige Streiche machen, Dein Besonderes in dieser Stunde wäre demnach ganz ein Anderes, als das meinige. Das Besondere ist die That, die ursprünglich ins Leben greift. Ich sage ursprünglich, denn es ist ein Mehr, als alles Thun. Es hat Philosophen gegeben, um nicht zu sagen, daß es leider! vielleicht noch welche gibt, die sich von dem Besonderen keinen Ursprung nachzuweisen wissen. Dieses Räthsel will ich ihnen mit großer Klarheit lösen. Sie haben bisher noch nichts gethan, was ein Besonderes wäre. Ja, ja, so ist's! Anstatt sich im Allgemeinen über das Irdische wegzusetzen, anstatt daß das Objekt überhaupt ihnen nur der leere Wechsel im Objektiven, und das Subjekt in sich ganz aufgehoben und vertilgt wäre, hängen sie vielmehr an diesem Irdischen mit Leib und Seele; was ihnen nun auftaucht aus dem grenzenlosen Meere der Ewigkeit, ist immer ein Objekt oder ein Subjekt, und jedes von beiden — ganz natürlich — ein recht artiges, anziehendes Ding. Die reizende, unbestreitbar reizende, Gestalt verdeckt ihnen die Ansicht des leeren, trocknen Gedankenwesens, Subjekt und Objekt. Solche Philoso-

phen thun vor dem besonderen Thun ja nichts Besonderes, wie wollte ihnen denn nun das Besondere aufgehen und sichtbar werden können? Alles Sichtbarwerden fängt ja mit der absoluten That (mit dem Absolutsetzen, wenn ich in Bezug auf die Form spreche) an, also vorher muß man thun; ehe man zu sehen vermag. —

Aber auch Ihr andern Schwätzer alle — auch Euch will ich hier nicht übergehen — die Ihr immer noch, von Zeit zu Zeit, gegen eine vorgebliche Philosophie zu Felde zieht, welche Ihr aus den sumpfigen Gegenden, wo Ihr Euer leidiges Wesen treibt, gar nicht zu erblicken vermögt. Wovon sprecht Ihr doch? Von irgend einer kleinen oder großen Art Fledermäuse, ein Naturprodukt, was Ihr gar nicht gern sehen mögt. Und wer bezweifelt denn, daß Euch dabei nicht wohl zu Muthe ist? Aber wer heißt Euch auch Fledermäuse sehen? seyd Ihr etwa keinem andern Gegner, als einer Fledermaus nur gewachsen? Mischt Euch doch nicht länger in Dinge, wozu Euch, wie es scheint, alles Vermögen gebricht. —

Ich habe gesagt, alles Sichtbarwerden fängt mit der absoluten That an; sonach gehören zu

dem Sichtbarwerden zwei Akte, und nicht nur ein einzelner Akt. Das Besondere, um als Besonderes gesehen zu werden, muß in sich besonders seyn. Dieses Besondere ist das besondere Irdische, und über dieses kann und soll sich Niemand hinwegsetzen. Durch dieses Besondere, was in sich besonders ist, gelangen wir zur Ansicht unserer Freiheit, und wir sollen dazu gelangen; dieses Soll wie ich oben Kap. 3 ausgeführt habe, liegt in dem allgemeinen Gesetz der Form. Es folgt ferner aus diesem Satz, daß, je nachdem sich dieses Besondere besonders gestaltet, so erscheint auch eines Jeden besondere Freiheit. Die Freiheit, die erscheinen muß, denn das Besondere ist da, aber bloß im Seyn schlechtweg gegeben, es muß auf irgend eine besondere Art frei erfüllt werden, die Freiheit, die erscheinen soll, fordern also beide unbedingt eine besondere Gestalt des Besonderen, damit sie auf diese ihren Blick richten, und sich an ihr zur Freiheit schlechtweg vollenden mögen. Jene beiden Freiheiten umfassen aber die gesammte Gedankenwelt.

Kapitel V.

Wie die besondere Gestalt des Besonderen beschaffen seyn müsse, damit sich die Widerlegung a priori auf sie beziehen könne?

Die Frage scheint außerordentlich schwer, ist aber leicht, wie für Kinder. Antwort: Besonders — Ich will die Kürze dieser Antwort sogleich etwas in die Länge ziehen.

Ein unbekannter Recensent in einem bekannten Blatte meint — solche durchdringende Genieblicke bei einem Recensenten sind merkwürdig, leider! habe ich aber die Bogen- und Seitenzahl, wo die Stelle sich findet, vergessen — alle wahre philosophische Eintheilungen seyen, seines Dafürhaltens, dichotomisch. Vollkommen richtig! Seyn und die Entwickelung des Seyns, so daß diese Entwickelung selbst zum Seyn gehört, ist der gesammte Inhalt der Wissenschaft. Das Seyn und die Entwickelung desselben können daher sowohl als Eins, wie auch als Zwei angesehen werden. Nun aber den wichtigen Zusatz: als Eins angesehen, gedacht, können sie nur werden in Folge der Zwei. Denken ist Getrenntansehen, und vor dem Getrenntansehen, vor dem

Denken gibt es überhaupt kein Sehen, kein Ansichtigwerden. Das Trennen, oder das Anschauen, ist unmittelbare That, lediglich Vollziehung, und wird auch nur als solche klar. Soll sich demnach das Trennen, oder das Anschauen, schematisiren, d. h. eins seyn in einem Schema, wie es sonst denn gar nicht gedacht ist, so kann es sich nur schematisiren als Besonderes. Dieses Besondere, das sich als wirklich schematisirt, muß nun durchaus erfüllt werden auf irgend eine Weise. Die Weise der Erfüllung, unbestimmt, wie sie gelassen, muß daher getrennt erscheinen von dem Besonderen; und diese Trennung, die gedachte, die denn auch allumfassend ist, hat jener Recensent im Auge. Das Besondere und dessen unbestimmt gelassene Erfüllung ist denn aber in der That, wenn wir es selbst fest ins Auge nehmen, nichts anders, als ein Sondern, ein bloßes Sondern, Dichotomie. Das Sondern an sich ist nun freilich von allen übrigen Sonderungen das erste, und ursprüngliche.

Folglich, damit wir nun auf ein klares Resultat kommen, die besondere Gestalt des Besondern ist das Sondern, und das Sondern ist als nothwendig nachgewiesen.

Wie aber ist denn das Sondern eine Gestalt? Ich denke, Sondern ist ein Akt, eine Handlung, und Handlung überhaupt ist doch wohl Gestalt, nicht Gehalt.

Indessen haben wir gesagt, die besondere Gestalt des Besonderen; also muß dem Akt Sondern doch wohl auch ein Gehalt zukommen. Welcher Gehalt wird das seyn? Nach dem eben erst angeführten Grundsatz: „Seyn, und die Entwickelung des Seyns, so daß die Entwickelung desselben selbst zum Seyn gehöre" muß die Entwickelung des Sondern selbst wieder das Sondern beschreiben, aus dem Sondern unmittelbar folgen, denn das würde seyn: Gehalt. Unmittelbar folgen aus dem Sondern, sage ich, nicht etwa mittelbar, denn das wäre nichts anders, als eine bloße Fortsetzung des Aktes Sondern. Unmittelbar folgen aus dem Sondern kann aber nichts anders bedeuten, als ein ganz neues Besondere hinstellen, ein Besonderes, das zwar aus dem Sondern hervorgegangen, aber sich unmittelbar, als gesondert, durch die That bewährt. —

Kapitel VI.

Was dieses Besondere sey, das zwar aus dem Sondern hervorgegangen, aber sich unmittelbar, als gesondert, durch die That bewährt, und worauf alle Widerlegung a priori gehe?

Die That ist hier die Gestalt, die, als solche, dazwischen tritt, (zwischen das Anschauen und das Sichtbare nämlich) und das Sichtbarwerden derselben ihr Gehalt. Davon ist die Folge, daß das, was durch die That ist, in jedem Augenblick da ist, und auch in jedem Augenblick zu kommen scheint. Dies ist nun die reelle Zeit, die wir hierdurch nachweisen, nicht die Zeit als innere Anschauung, die Zeit als Anschauung a priori, nicht die Zeit als äußere Anschauung, das ist die wirkliche Zeit, sondern die wirklich realisirte Zeit. Die reelle Zeit, die in jedem Augenblick da ist, und in jedem Augenblick zu kommen scheint, ist nur da durch die wirkliche That. Diese wirkliche That findet sich bei Jedem, denn für Jeden ist die Zeit reell. Was werden wir nun aber von dieser wirklichen That aussagen, von ihrer besonderen Gestalt? oder lassen wir es bloß im Allgemeinen bei der ewigen leeren Construktion der reellen Zeit? Mit andern Worten: be-

kümmern wir uns gar nicht darum, was in dieser Zeit geschieht, so hätten wir freilich auch nichts zu widerlegen. Diese Schrift trägt aber an der Stirn, daß sie allerdings Kunde nehme von dem, was jetzt geschieht, ja sich sogar anheischig mache, dasselbe, und alles, was aus gleichen Quellen kommt, ähnlichen Ursprungs ist, a priori zu widerlegen für alle Ewigkeit. Es kann nicht dem Verfasser dieser Schrift, und keinem Menschen, der Sinn und Leben für die Ewigkeit in sich trägt, gleichgültig seyn, wie diese reelle Zeit sich durch die That bewähre, wie sie verstreiche. Schreiber dieses fühlt sich verpflichtet und berufen, diese Zeit also für sich nicht leer verstreichen zu lassen und hoffentlich nicht leer verstreichen zu lassen für alle, welche seine Schrift lesen.

Es würde dem zu Folge ein allgemeines Prinzip erforderlich seyn, um das w i e? a u f w e l c h e W e i s e? sich die reelle Zeit durch die That zu bewähren hat, für immer fest zu stellen. Und welches Prinzip wird das seyn können? Alles, was Prinzip heißt, ist im Begriff. Der Begriff ist wirklicher Anfang der Dinge. Die reelle Zeit muß also zuvörderst begriffen werden, und wir

hätten unserer Schrift auch den Titel vorsetzen können: Die Kunst, die Zeit zu begreifen. Die Zeit zu begreifen, nenne ich eine Kunst; warum? Weil die Kunst das Eigne hat, daß nur dasjenige für sie wirklich ist, was sie hervorbringt. Brächten daher die Menschen gar nichts hervor, so bedürften sie nicht dieser Kunst; da sie denn aber doch etwas hervorbringen, so müssen sie auch wissen, was sie hervorbringen können. Denn das ist keine Kunst, die nicht weiß, was sie hervorbringen kann; das ist ein bloßes können; und leider! sieht man täglich, daß das Können für die Kunst geht.

Die Kunst soll wissen, was sie hervorbringen kann, und eben deshalb ist sie Kunst, was will das sagen? Zuvörderst sich selbst hervorbringen als Kunst, und dann ihre Freiheit. Und ich frage weiter: ist das ein Moment, oder sind es zwei Momente? Es ist ein Moment nach der That, denn die That fordert zu ihrem bloßen Seyn Freiheit; und diese That ist es eben, die wir vorhin andeuteten, die sich durch sich selbst bewährt. Es sind aber zwei Momente in dem Begriff, nach der begriffenen That. Nach der

begriffenen That ist Kunst, und dann ihre Freiheit.

Diese zwei Momente bestimmen nun alle reelle Zeit in Ewigkeit. Wer die reelle Zeit begreift, begreift sie nur an diesen zwei Momenten, die Kunst und ihre Freiheit. Ferner im Begriff geht die Kunst ihrer Freiheit vorher; und eben so hat auch die reelle Zeit im Begriff ein Früher oder Später. Wir vermögen auch die reelle Zeit, die Zeit, die in jedem Augenblick ist, und in jedem Augenblick zu kommen scheint, uns nicht anders zu denken, wenn wir sie denken, als anfangend, und voranfangend, damit ich mich so ausdrücke, vor ihrem Anfang. Die reelle Zeit ist in jedem Augenblicke; und war denn nichts vor diesem Ist? Denkend solches, muß ich antworten: Ja, es war allerdings auch Zeit. Diese Zeit, welche vor dem Ist war, wollen wir alt nennen; folglich werden wir, denkend eine vergangene und eine gegenwärtige Zeit, eine alte und neue Zeit haben. Und die alte Zeit wird Kunst, und die neue Zeit Freiheit derselben heißen.

Wie weisen wir denn nun aber auch das Kommen der Zeit, oder die künftige Zeit nach?

Ihrer haben wir ohnehin schon in der Erklärung der reellen Zeit erwähnt „die auch in jedem Augenblick zu kommen scheint" sagten wir. Die künftige Zeit (und diese Bemerkung bitte ich nicht zu vergessen) kommt nicht in den Begriff der Zeit, sondern nur in die reelle Zeit. In der reellen Zeit kommt nur eine künftige Zeit. Dies ist leicht einzusehen; denn wenn wir nichts thun, die Zeit unbegriffen vergeuden, so kommt nie eine Zukunft. Es ist für solche, die Zeit nicht begreifende, Menschen nur immer die seyende Zeit, keine Zukunft; mit der seyenden hat daher für sie die Zeit ein Ende. —

Gleichergestalt ist nun auch für solche Menschen die Freiheit nicht da, weder in der gegenwärtigen, noch künftigen Zeit. Und da die Freiheit nur im Begriff und nicht als That da ist, so ist auch für sie die Kunst nicht da.

Alles, was diese Menschen nun sagen sind Worte ohne reellen Sinn; und sie faseln und müssen faseln in Ewigkeit fort.

Kapitel VII.

Da denn endlich dieses Besondere nichts anders ist, als der Glaube an Zukunft, so steht zu erweisen, warum, sobald dieser Glaube mangelt, alles schon eben dadurch nichtig und a priori widerlegt sey?

Die künftige Zeit, sagten wir, oder Zukunft, kommt nur in die reelle Zeit, nicht in den Begriff der Zeit. In dem Begriff der Zeit liegt nur die Zeit, die ewig zu kommen scheint, aber keine Zukunft. Wo Zukunft seyn soll, da muß die Zeit reell erfüllt werden. Das Reelle ist aber nur eine Beziehung auf eine (reelle) Zukunft. Diese innere Beziehung allein ist's, welche Menschen von Menschen scheidet, Thoren und Weise trennt. — Wie lebt ihr? will ich gar nicht fragen, denn unter diesem Wie? grenzt ihr mit dem Räuber und Mörder; aber ich frage euch: Was, Was lebt ihr? Lebt ihr denn gar nichts; und wie ertragt ihr das Leben? Ist euch das Leben nicht zuweilen eine unerträgliche Last? Ihr seht, ich richte nicht scharf, bei Gott nicht! aber gar nichts, durchaus nichts zu leben, scheint mir eine Albernheit und eine Abgeschmacktheit, unbegreiflich. Ihr sagt, ihr lebt für eure Kinder: und diese wieder für ihre Kinder, nicht

wahr? — Das ist selbst kindisch. Wie treibens nun die Kinderlosen? Vielleicht leben diese Sich für sich. Nicht anders?

Also Jedermann, der lebt, damit ich jetzt unumwunden es vorlege, bestimmt ausspreche, Jedermann, der wahrhaft lebt, muß etwas leben; er muß leben eine Zukunft, die da kommen wird, damit er nur eben lebe in der Gegenwart. Eine Zukunft leben in der Gegenwart ist nur möglich in dem reellen Leben, wenn wir selbst diese Zukunft herbeizuführen suchen. Dies ist das wahre und einzige Deutschthum; und dieses Deutschthum ist erst unter uns erwacht. Es ist daurend und bleibend für immer, und zeichnet diese Nation aus vor allen ihren Schwestern. Wundern wir uns nicht länger, sobald wir die Sache ruhig überlegen, daß es noch so viele Menschen gibt ohne Glauben an Zukunft. Unsere Bildung ging aus von den Alten, und von den Ausländern. Die Alten kennen keine Zukunft. Nie hat sich irgend ein Alter Zukunft gelebt, sondern sie leben sich immer nur Daseyn, Wiederholung, Schicksal und Ohngefähr. Nie hat ferner das innere, wahrhafte Leben so tief die Ausländer ergriffen, sich so aus sich selbst gestal-

tet, und aus eigner Wurzel sich hervorgebildet, um nicht an den ewigen Kreistanz der Zeiten und der Menschenalter fortwährend zu glauben. Sie haben diese Vorbildung sogar anziehend und schön gefunden. Ich gähne und gähne, wenn ich ihr einförmig langweiliges Geschwätz lese.

Auf eben diesen Punkt stand unsere Bildung noch vor wenig Jahren; und sie steht, und wird noch länger stehen bleiben bei Manchen, bis sie selbst abgehen. Auch die Philosophie, auch Kant, ist in dem Sinne der Ausländer anfangs begriffen worden. Und es ist sonderbar genug, daß dieses, uns vom Auslande kommende, Begreifen der Philosophie in dem Auslande selbst nicht Glück machen will. Es ist wie ein Narr, der nichts so sehr fürchtet und scheut, als sich von seiner Narrheit zu überzeugen, sich als Narr voll zu erkennen im Spiegel der Wahrheit.

Dieses Begreifen der Philosophie, denn Philosophie ist es nie gewesen, auffassend die Philosophie unter dem Bilde eines wohl eingerichteten altholländischen Gartens, und wo die Gallische Schädellehre etwa noch, wie ein kleiner nützlicher Kohlgarten, anstößt, ist nichts, als Ausländerei. Im Auslande ist dieses Begreifens Sitz

und eigentliche Herkunft; wir Deutsche, da wir, nach unserm Charakter, alles ergründen und ausführen müssen, haben dieses Begreifen nur auf das Verstehen der Philosophie angewendet. Aber so stehen die Sachen, und der Schade ist nun einmal geschehen.

Wie können wir uns helfen, wie können wir den Jünglingen helfen, die wissen müssen, was sie lesen sollen, und denen ich diese gegenwärtige Widerlegung a priori ganz besonders empfehle? Nur einzig durch das Leben einer reellen Zukunft. Stürbe ich heute, oder morgen, so würde mein letztes Wort seyn: Kinder, glaubt an eine wahrhafte Zukunft! Denn nur durch den Glauben an eine wirkliche Zukunft wird die Gegenwart wirklich. Ziehen wir diesen Glauben an Zukunft zurück, so ist die gesammte Gegenwart leer und die Vergangenheit ein altes nutzloses Spiel. Laßt die Menschen in ihren chronologischen Tafeln nachsehen, um zu wissen, was alt ist; laßt sie einige Worte der alten Seher nachbeten, die sie dennoch nicht einmal ganz verstehen; sie werden das Alterthum so wenig begreifen, wie die Gegenwart, und die Gegenwart so wenig wie das Alterthum, wenn ihnen der Glaube an Zu-

kunft fehlt. So bald dieser Glaube nicht eintritt, so bald sie aus diesem Glauben nicht schon gehandelt haben, so sind alle solche Menschen ganz ohne kritisches Prinzip. Alles Alterthum ist Kunst, Kunstidee, die Gegenwart, derselben Freiheit, und in dieser Freiheit streben wir fort, muß jeder fortstreben, so viel er vermag, bis zur Natur, zur Naturidee. — In diesen wenigen Worten ist alle höhere Kritik beschrieben. — Wer daher das Alterthum nicht versteht aus der Idee der Kunst, die Gegenwart nicht ansieht, als derselben Freiheit, und in dieser Freiheit nicht rechnet, nicht hinwirkt auf eine wahrhafte Zukunft, auf des Menschen höchste Natur, spricht Unsinn, er sey, wer er wolle. Hört ihn nicht, Ihr Männer, verwerft ihn, Ihr Jünglinge, verspottet ihn unter Euch, Ihr Knaben! —

Kapitel VIII.

Wie neben und außer dem a priori Richtigen und Widerlegten, noch ein anderes an sich Richtige, durch die bloße Vermischung der Zeit und den Mangel eines rein kritischen Prinzips, entstehe?

In einem altholländischen Garten geht Jemand spazieren — vielleicht, vielleicht auch nicht,

sieht er etwas hohnlächelnd auf den dicht anstoßenden kleinen, nützlichen Kohlgarten hin — aber seinen wohlangelegten Lustgarten findet er herrlich, überherrlich. Diese, das Ganze durchschauende, Alleen, diese fein und säuberlich geschnittene Hekken, wie nach der Schnur gezogen, diese reinlichen, mit schönen Sande bestreuten Wege, damit kein Fuß strauchele, und noch vieles andere Vortrefliche entzücken ihn. In seiner erhitzten Phantasie deucht ihm dieser Garten ein anderes Eden; er sieht, wie ein Strom herauskommt, den Garten zu befeuchten. Dieser Strom wird getheilet zu vier anfangenden Flüssen, Pischon, Gichon, Chiddeckel, und der Phrat. — In diesem Augenblick tritt ein Fremder zu ihm, reicht ihm die Hand, und versichert ihm, dieser ganze Garten sey ein leeres, und an sich zweckloses Spiel, nur für das reine Urtheil des Beschauers könne es Interesse haben. Der Lustwandler staunt, und ist verwundert, wie so schöne Dinge nicht schön seyn sollen.

Eben so staunen, und eben so sich verwundern muß derjenige, welcher nach seinem bisherigen Verstehen der Philosophie der wahren Wissenschaft von ferne ansichtig wird. Wie die Seele

der jüngst Verstorbenen noch um den geliebten, nicht zur Ruhe bestatteten Leichnam (so erzählt ein Mährchen) ohne Unterlaß herumgaukelt: eben so schwer wird es einem Solchen von seinen geliebten, eingewohnten Grundsätzen zu lassen. Nach diesen hat er bisher sich beständig gerichtet, nach diesen hat er beständig geurtheilt, nach diesen ist ihm die eine Wahrheit erschienen; nun soll er auf einmal die Wahrheit selbst hervorbringen, und er weiß im ersten Augenblick beinahe selbst nicht mehr, ob es eine Wahrheit oder wohl gar ihrer zwei gebe. Die Seele ist nur eben erst von dem Leichnam getrennt, und der Leichnam ist noch nicht zur Ruhe bestattet. Aber auch die Seele soll von sich selber lassen, denn in dem ursprünglichen Leben gibt es keine Schöpfung. Der Begriff, Schöpfung erscheint nur in einer festen, schon ganz fertigen Zeit; die Zeit, welche eben erst wird, indem ein Besonderes unmittelbar aus dem Besonderen hervorgeht, das sich durch die That selbst bewährt — die erst wird durch den werkthätigen Glauben an eine wahrhafte Zukunft, hat keinen Anfang nöthig. Für den Anfang steht die Vergangenheit, für die Mitte der Zeit die Gegenwart, und für das Ende die Zukunft. Wer in der Gegenwart lebt, d. h. der auf eine wahrhafte Zukunft rechnet und hinwirkt, derjenige lebt in der, nach der Kunstidee hervorkommenden, Freiheit. Werden nun Ele-

mente aus der frühern Welt, aus der Welt der Kunstidee unbewußt fortgeschleppt — um nicht zu sagen, übertragen auf die Gegenwart, (denn der Fortschleppende hat weder Vergangenheit, noch Gegenwart, noch Zukunft) so entsteht nichts, als ein abentheuerliches Mährchen, das, für Wahrheit ausgegeben, äußerst lächerlich ist. Wir pflegen dann sehr richtig zu sagen: der Mann kommt aus einer andern Welt.

Das Eigenthümliche der Kunstidee, (die Idee an sich genannt werden kann, denn sie enthält das Wesen der Idee überhaupt) ist, daß sie immer nur Eins und nie einen Gegensatz ausspricht, oder ich sage auch, deutlich aussprechen will. Denn die Kunstkritik bemüht sich, einen durchblickenden Gegensatz auszuspähen. Nie gesteht aber die Kunst offen einen Gegensatz im Werke zu, denn das ist wider allen Begriff des Bildens. So ist z. B. in der Theorie des Staats nach der Kunstidee durchaus kein Volk. Wer vom Volke spricht, im Gegensatz des Regenten, der weiß durchaus nichts von Kritik. — Hört ihn nicht, Ihr Männer, verwerft ihn, Ihr Jünglinge, und verspottet ihn unter Euch, Ihr Knaben! —

Wer nun ferner in derselben Theorie, aber nach der Naturidee, für die Gegenwart und in der Gegenwart vom Regenten spricht, neben außer und über dem Volke, auch der weiß nicht,

was er will. Er ist in gar keiner Zeit; denn ist man nicht in der gegenwärtigen, so ist man in gar keiner. Reelle Zeit ist ein Ganzes, und bezieht sich auf sich selbst in ihren Zeiten. In Folge der Naturidee ist der Regent eigenthümlicher Mitrepräsentant des Gesetzes. Die anderen Repräsentanten sind das Volk in zwei Theilungen. Ich sage Theilungen, weil nichts, wie die Theilung in zwei, erforderlich ist. —

Der Weise hat indessen alles, was er hat, nur in einer wahrhaften Zukunft; damit die Zukunft aber wahrhaft sey, muß er sich heute und in der Gegenwart aussprechen.

So viel hätten wir gethan für jetzt. Dieses Büchlein wird dem Herrn v. Stourdza, der vermuthlich nicht deutsch kann, d. h. noch nicht des geistigen Alphabets kundig ist, wohl schwerlich zu Gesichte kommen. Sollte Ihm aber einer davon Nachricht geben wollen, so möge er ihn auch dollmetschen, wie ich ihn um Verzeihung bitte, daß ich von dem Vorübergehen seiner vorübergehenden Denkschrift die vorübergehende Veranlassung genommen habe, ein verständiges Wort an das deutsche Publikum zu richten, ein Wort, das sich mehr zu seyn rühmt, als alle Wörter, welche der immer rege und oft faselnde Zeitgeist hervorbringt. Wir sagen dem Herrn von Stourdza unsern verbindlichsten Dank für die gegebene Veranlassung. —

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kalkreuth, Heinrich W. von,

Des Grafen H. W. A. von Kalckreuth gründliche allgemeine und vorläufige Widerlegung jenes gesammten Schreibens und Urtheilens, wovon die Schrift des Herrn von Stourdza nur eine einzelne, vorübergehende Erscheinung ist

Leipzig 1819

Germ.g. 225 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10016239-3